

Erich PRZYWARA, *San Agustín. Perfil humano y religioso*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1984, 490 pp., 12 x 20.

Muy en breve (1986) nos encontraremos ante el XVI centenario de la conversión de Agustín de Hipona, que, junto a Virgilio y Benito de Nursia, merece el apelativo de padre de Occidente. Por tal motivo, Ediciones Cristiandad ha realizado la segunda edición en lengua castellana del trabajo del prestigioso teólogo Erich Przywara, que se publicó en Leipzig (1934), con el título *Augustinus. Die Gestalt als Gefüge* y, al poco tiempo, se editó en castellano por primera vez en Buenos Aires. Este libro, como se sabe, aspira a ser una introducción al pensamiento filosófico-teológico de San Agustín. Przywara lo escribió para la generación de los treinta, que atravesaba una crisis tan honda como la nuestra; pero su reedición cinco décadas después constituye buena prueba de que sigue tan vigente como entonces. Lo traduce ahora Lope Cilleruelo, lo que no carece de significación, ya que Cilleruelo aboga decididamente por una interpretación fenomenológica de San Agustín, según la cual la «memoria» agustiniana sería la premisa del *cogito ergo sum*.

El libro está dividido en dos partes metodológicamente distintas, pero coherentemente unidas. La primera parte pone de relieve la presencia del pensamiento agustiniano en las distintas corrientes filosóficas existentes desde su fallecimiento hasta la actualidad. Y no sólo considera el agustinismo que dominó el pensamiento occidental a lo largo de nueve siglos, sino también la honda influencia —muchas veces radical— de San Agustín en las filosofías modernas y contemporáneas de autores como Descartes, Pascal, Hegel, Kierkegaard, Newman, etc. De particular interés es el capítulo dedicado a valorar las semejanzas y diferencias entre San Agustín y Santo Tomás de Aquino, con el que se cierra la primera parte del trabajo; se explica que Przywara compare ambos teólogos rompiendo el orden cronológico por él mismo establecido, habida cuenta de la grandeza —y posterior influencia en Occidente— de tales Doctores.

En la segunda parte del libro, mucho más extensa que la anterior, se recopila una colección de textos de San Agustín en torno a temas centrales de su pensamiento: la verdad, fe-inteligencia-visión, Dios infinito, devenir-ser, criatura-Creador, Dios-hombre, camino-verdad-vida, Cristo, hombre frente a Dios, hombre en Dios, etc. Cada uno de estos capítulos está precedido de una nota previa que expone la síntesis del pensamiento agustiniano en torno al tema planteado.

Agustín ha dejado una huella imborrable en el pensamiento posterior. Además, según Przywara, su figura ha estado presente en las tres principales crisis de Occidente: no sólo en la caída del Imperio Romano; también en el nacimiento de la modernidad —recuérdese la huella agustiniana en autores como Escoto, Eckhart, Ockham— y en la crisis de esa modernidad que vivimos en los tiempos actuales.

«La actualidad —afirma Przywara— es una situación típicamente agustiniana» (p. 86). El mundo actual enfrenta al fin en irreconciliable incompatibilidad los dos poderes cuya concordia fue el gran anhelo de Agustín: el radicalismo extático de los neoplatónicos y el radicalismo nihilista de los maniqueos. El neoplatonismo considera esta realidad me-

dianera, tangible y efímera del mundo, como mera envoltura que ha de desaparecer en el último grado de la escala en la absoluta Unidad. El maniqueísmo considera esa misma realidad humana y mundanal, como mediación corrompida, fachada engañosa, transitoriedad miserable, que ha de ser eliminada en la profundidad definitiva, en la tragedia y perfidia de la ruptura absoluta: los extremos de esa ruptura son cuerpo-alma, instinto-libertad, mal-bien, demonio-Dios. Pero sólo en apariencia son enemigos estos dos poderes radicales. Se han unido en su lucha contra esta mediación ordinaria, contra esta cotidiana realidad humana y mundanal. Se unen en el método coincidiendo en su sistema de eliminación progresiva: es un *no*, trágico o extático, que es el repudio del mundo y de sí mismo. Así acontece finalmente que sus objetivos vienen también a coincidir: es la nada neoplatónica y extática o la nada maniquea y trágica, es la ceguera y la infirmitad definitivas.

Przywara apoya su tesis de que la actualidad es una situación típicamente agustiniana sobre la consideración —quizá bastante matizable— de que la fenomenología se ha constituido, de un modo consciente o inconsciente, en el método mental de la actualidad; y afirma que en ella pervive la urgencia de un radicalismo neoplatónico: volver a comenzar con el *cogito* cartesiano para obtener un máximo de pureza. Przywara pretende orientar el pensamiento contemporáneo a una perspectiva plenamente cristiana porque, lleno de optimismo, considera que la filosofía actual puede seguir los mismos pasos que recorrió Agustín: superar la antítesis entre neoplatonismo extático y maniqueísmo satánico. No obstante, en nuestra opinión, la actitud de Przywara encierra cierta dosis de ingenuidad, ya que si bien es cierto que el *cogito* cartesiano tiene raíces agustinianas, también es verdad que el principio de immanencia en él encerrado, además de apartarse del genuino pensamiento de Agustín, conlleva un germen de autonomía tal del hombre con respecto a Dios, que dificulta la cristianización de muchos sectores del pensamiento contemporáneo. Muy distinto es afirmar *si fallor, sum* para demostrar a los Académicos su falacia, que decir *cogito ergo sum* como comienzo necesario de todo pensamiento. Lo que sí es cierto es que el pensamiento religioso es intimista: busca la verdad por dentro (*gnothi seauton*), en su interior; pero, no lo olvidemos, como huella o imagen de lo divino. San Agustín quiere describir un *itinerarium mentis ad Deum, dum in se redit*; Przywara lo entiende más bien como un *itinerarium mentis ad se ut Deum et omnia intellegat*.

Como es evidente, este célebre trabajo nos ha parecido sugerente, porque en verdad hace pensar. Przywara estudia la fenomenología de Husserl, Scheler y Heidegger para mostrar cómo cada uno se opone a una triple corriente filosófica: a) el naturalismo histórico-positivista; b) el formalismo kantiano; c) el racionalismo. Tomando como ejemplo a Max Scheler, podemos señalar esa triple oposición: a) a la región de las vivencias naturales se contraponen la de los valores, que comportan un carácter absoluto y no relativo, según el gusto del positivismo; b) al formalismo kantiano, meramente apriorístico, se oponen los valores 'materiales', objetivos y concretos, que son los que en verdad constituyen la esencia del bien; c) al racionalismo, portador de deducciones sacadas de un funda-

mental principio abstracto, se oponen esos valores objetivos y concretos que han de ser experimentados cada uno de por sí. Pero, a la vez, Przywara señala que la oposición al naturalismo no impide que el acto, en que han de experimentarse esos valores, lleve un fuerte colorido de 'vida rica'; esa riqueza puede revestir la forma de vida extática y entusiasta, o bien la forma del amor, o la de la exaltación de lo personal, de lo emocional; en otras palabras, la región de la vida concreta hace irrupción. Del mismo modo, la oposición al formalismo kantiano conlleva una lucha contra una filosofía de puras demostraciones o de pobres vivencias. Hallamos en Scheler una trabazón entre la problemática objetiva y la interna: es problemática de un sistema de congruencias entre el valor y la vida. Sólo en el centro de la evolución de Scheler dicha congruencia conserva su verdadero sentido, su visión de las tensiones entre la criatura y la Unidad, privativa de Dios. En los comienzos se inclina hacia el polo de la vida: es la unidad de la 'vida opulenta'. En cambio, al final hallamos una contradicción: la que se da entre la impotente altura del valor (esfera del espíritu) y la omnipotente bajeza del vivir (esfera del instinto).

No sólo en Scheler, concluye Przywara, sino también en Husserl y Heidegger el neoplatonismo extático del ser verdadero y bueno se entrelaza en la realidad con un maniqueísmo aún más radical. En Scheler se muestra en el 'encumbramiento', que termina cayendo en la impotencia del espíritu, encadenado al instinto. En Heidegger se consume el proceso cuando la grandeza del ser desemboca en el abismo de la nada. En Husserl se termina con el *pathos* de la 'verdad viva que brota de la fuente viva de la vida absoluta', pero dentro del yo, porque 'ante todo en cuanto ego, soy yo absoluto en mí y para mí'. Está, pues, claro cómo en el mismo fundador de la fenomenología, aun acentuando la objetividad del ser, irrumpió ese elemento que constituye la mezcla de radical neoplatonismo y radical maniqueísmo: es el hombre que oscila entre la grandeza del ser, que se empequeñece en lo ordinario, y la pequeñez de lo ordinario, que se agranda y absolutiza.

Esta misma tensión aparece en otras corrientes filosóficas contemporáneas, más o menos influidas por la fenomenología: Jaspers, Hartmann, la 'teología dialéctica', el gnosticismo de la filosofía rusa de la religión (Berdjajev, Bulgakoff, Schestov), el psicoanálisis (Freud, Adler, Jung), Karl Barth, etc. Por eso se afirma que la actualidad es una situación típicamente agustiniana; la busca dinámica que da al radicalismo contemporáneo tan característico ritmo lleva un claro sello agustiniano. Przywara muestra que el propio San Agustín dio un ejemplo de superación de esa dinámica cuando al final de su vida compuso las *Retractationes*. El Agustín de la verdad idealista queda modificado por el agustinismo del retorno penitente al abismo de la culpabilidad, que sale del pecado original; el Agustín del ritmo antitético y de la totalidad queda reformado por el Agustín más comprensivo de los últimos enigmas entre justicia y misericordia, entre cielo e infierno que no encajan en ningún género de fórmulas estéticas porque se trata del incondicional derecho a la soberanía que Dios tiene. Este agustinismo de las *Retractationes* es la réplica a la antítesis entre neoplatonismo extático y maniqueísmo satánico, tal como se manifestaron en tiempos de San Agustín y se ma-



nifiestan en nuestra actualidad. Corresponde al doble sentido del término *confessio*. Por un lado es 'confesión' como un reconocerse ante el Dios de la luz y del amor, como fundamento y fuerza, como finalidad y sentido de todo, juntamente con la sinceridad expresa con que el que se confiesa se reconoce previamente como 'no Dios', como tiniebla y mentira del pecado ante Dios. Pero, por otro lado, es 'confesión' como sinceridad expresa, que arranca todos los disfraces, hasta que lo mejor que hay en nosotros delata su secreta concupiscencia. No es un 'quedarse en sí mismo', sino confesar la grandeza de la misericordia de Dios, y, por lo mismo, un abandonarse al abismo luminoso.

El esfuerzo interpretativo de Erich Przywara es, sin duda, laudable. Sin embargo, no se olvide que la interpretación agustiniana de Przywara debe ser completada, a nuestro modo de ver, por la que ofrecen otros agustinistas tales como Boyer Ch., *Christianisme et néoplatonisme dans la formation de Saint Augustin*, Rome 1953; Gilson E., *The christian philosophy of Saint Augustin*, New York 1960; Sciacca M., *San Agustín*, Barcelona 1955. El recurso al 'yo' o psicologismo no significa subjetivismo, sino simplemente que, de las realidades creadas, San Agustín escoge al hombre —la criatura más semejante a Dios—, y sobre la realidad-hombre funda la filosofía. Una de las tesis centrales del tratado *De Trinitate* y de los Comentarios al Génesis es la *similitudo* entre el hombre y Dios. San Agustín, por tanto, no es un fenomenólogo *ante litteram*, sino un cristiano lleno de fuerza contemplativa y trascendente. El método agustiniano —observa Gilson— es 'realista'. «El proceso de interiorización del alma, con el que coincide su gradual ascender y conquistarse como alma, y, por tanto, su gradual perfección, es, al mismo tiempo, proceso de transcendencia» (Sciacca, p. 152). Filosofar, para Agustín, es trascender. El loable deseo de Przywara de cristianizar la filosofía contemporánea debe completarse desde esta perspectiva: es insuficiente redescubrir las raíces agustinianas del pensamiento moderno; además, hay que considerar la filosofía no como un proceso mental de inmanencia, sino de transcendencia: «Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat ueritas, et si naturam mutabilem inueneris transcede et te ipsum» (*De uera religione* 39, 72).

ALBERTO VICIANO

José MARTORELL, *Mysterium Christi (León Magno)*, Valencia, edición de la Facultad de Teología (Torrente), 1983, 145 pp., 15 x 23.

En este trabajo se plasma una de las más importantes labores que debe realizarse sobre un documento antiguo: su traducción, atendiendo a todos los resortes lingüísticos, culturales, sociales y teológicos de la época. Martorell nos ofrece la versión castellana, acompañada de las mejores ediciones críticas del texto latino, del *Tomus Leonis* y de numerosos pasajes homiléticos en que la Cristología es tema central.